

「病間録」への序章

—そのローマン的意識の源流—

川 合 道 雄

さきに「道徳的理想論」を中心とする倫理的人間としての梁川、

その倫理思想に胚胎するローマン的意識を彼における詩と実との関係において少しく考察したが、^(註1)右の發展上に到達した「病間録」の世界とは、反面この如き倫理思想の自己否定による新たな宗教的世界の展開を示すものとして最も注目すべきものである。

従つて理想論を初段階とするその思想的基盤、そこに内包された爾後の發展への諸契機は「病間録」へのキー・ポイントとして改めて再考さるべきものであり、今凡その要点を指摘するなら次の三項に集約し得る。

- (一) 彼の意識が明瞭な「実」の意識——倫理的道德的理想主義、人格主義に立脚するものであったこと。その根底に人格的存在としての人間の自覚が厳存したこと。
- (二) しかもそれは彼の所謂「根本衝動」——根元的欲求たる願望の絶対性に支えられたものであったこと。
- (三) いうところの具体的、道徳的理想とはその倫理性の彼方

に、必然的に調和安立の宗教的志向を内包するものであったこと。その意味での予定調和の理想主義たる一面を具有するものであったこと。

以上は「病間録」、更には「回光録」を中心とする彼の著作を広く文学的対象（宗教文学、基督教文学）として眺め、そこから文人としての梁川を考える上に基礎的な主要点であり、梁川の文芸思想、引いては当代のそれとのかかわりを右の主著を中心として考察せんとするには、先ずこの如き彼の意識構造の基盤について若干の問題点を整理しておかねばなるまい。

最初に、最も顕著なものはそのキリスト教と西欧近代思想（近代倫理學）に觸発された新たな人格觀念であり、彼の宗教及び東西哲學思想一般に対する批判的觀點がこの人格思想の有無、強弱の一点にかかっていること。^(註2)

従つて人間価値の中核を明瞭にその人格性にありとしたこと。即ち人格の向上——とは我に内在する真我（本我）、理想我の実現、その理想に達せんとする無限のストライプ、不斷のモータル・ストラッグルを意味するのであり、それこそ自覺的生物たる人

間の神聖な特権としたのであるが、それは人間自我が本質的に内包する理念的側面——理想、目的、価値——への願望を倫理的に規定したものであったこと。またそこには人間精神の可能性に対する確固たる信頼、「人性発展の可能」に対する嚴肅な確信が存した。それへの懷疑は彼にとつて窮極するところ真理そのものの否定、人間と人生そのものの否定を意味した。(懷疑しなかつたことではない。彼は懷疑と煩悶の中から次第にこの確信を深めた。)

この自我の可能性に対する無限の信頼は爾後宗教的ローマン主義の一時期につながる共通基盤として、明らかに近代人間主義の一面に通じる意識基盤とみるべきものであったこと。^(註3)

但し、彼の自我意識の中核は理想我としての「われ」、理想的人格としての「われ」であり、私我(小我)に対する否定的主体としての真我、本我(大我)なる倫理的——宗教的中核を持つことにおいて、單純な主我主義一般と一線を画する^(註4)のであり、文芸における倫理的主体としての自我意識、宗教文学としての彼の述作を規定する重要な一点として再考されねばならない。

しかも梁川における自覚的生とは、彼の嚴密な学究的資質、その倫理的性格によつて、この如き「覚めたる意識」の下に統括されたものではあつたが、その根底にいうところの「根本衝動」——理想的人格としての我の実現、窮極的には調和と安立の理想的我の状態に至らずしては止み難い根元的欲求、願望がその生^(註5)の全領域を支配して存在したこと。彼の所謂根本的衝動とはこの如き根元的欲求たる願望の絶対性に立脚するものであったこと。

それは新旧両思想が奔流の如く噛み合う時代思潮を背景に、一個誠実な魂がその故に直接自己及び人生そのものの問いに直面せずにはいかなかったことを意味する。いうまでもなくそれは思想を思想として処理することではなく、直接自己そのものにおいて実証、把握、意識されねば止まぬものであつた。彼において人生とは觀照的な客体としてあり得るものではなく、常に痛切な主体としてのみあつた。「嗚呼人生や竟に涙なき能はず、又血なき能はず。……」(「理想の苦悶」^{モトラジナル})と彼はいう。理想の戦場に苦闘する君子、英雄の姿はそのまま小君子、小英雄たるべき彼自身の姿であつた。嚴肅、崇高、悲痛の理想美——即人格の美への憧憬、嘆賞の聲は自ずからここに発せずにはいかなかった。

この理性と感情の對置——矛盾と對立に彼の眞の苦悩と煩悶があつた。理性的人間、冷徹な一学究としての彼と、思わず人生の悲痛に涙せずにはいられぬ情の人たる詩的梁川——この二元的對立は彼の内界においてその調和への悲願の故にますます拡大され、人知れぬ煩悶は徐々に彼の全意識を領した。しかも思わぬ喀血、療養の闘病生活第一歩において、この存在そのものの畏怖——深刻な懷疑不安は常に彼の「覚めたる意識」をもつて覆い難い深処から響き、訴え続けるかようであつた。理性をもつて処理し難い、より根元的な欲求、その声の所在を彼は必死に模索した。かくて懷疑煩悶こそ彼の全人生となり、人生の意味とは煩悶そのものにおいてしか求め得ぬものとなつた。

いうならば彼が「道德的理想論」において倫理的に規定したアプリアリな欲求、それが窮極的に意味するものの前に再び呼びも

の自説に立ち、この「自家の中に存する神、即ち我をますます明に發揮し実現する」のが道德、「この我を研究思索する」のが哲学とし、

「又件の神（即ち己に最も完全円満に実現せられ、而もインプリシットリーに吾人自家の中に潜在せる我）を崇拜畏敬し、之れに対して烈々たる enthusiasm の情をいだく之れ即ち吾人の宗教也」（「相対的理想及び其の絶対的理想との關係」）と述べている。即ちそれが我に内在する神への熱烈な enthusiasm

の情において捉えられている一点、及びその中核をなすのがあくまで主體的な「われ」の觀念にあったことは注目されねばならない。

これは彼の宗教觀乃至宗教的意識の根幹をなすものとして所謂信仰者の献身帰依の態度と一線を画するのであり、偉人君子（キリストを中心とする）の人格、その「人格の美」に対する彼の憧憬が対象への没我的傾倒とは対蹠的な我、この如き主體的「われ」の自覚あって初めて発し得た嘆賞、憧憬の情であったことを知り得るのである。従って彼等偉人君子とは彼の理想或——具體的人格的理想としての「われ」なる彼自身の投影として捉えられ、いうところの理想の客観化としてのみ存在するものであった。

「吾人は單に想念としての理想我をあくに止まらず、更にこれを或客観物に寄託せんと欲す。……しかも焉ぞ知らん、彼等が理想として崇拜するものは釈迦基督にあらで釈迦基督にプロゼクトし、ヨブゼクチファイしたる彼等みづからの理想なる

ことを。……所詮は釈迦基督に実観化したる彼等みづからの理想我に鼓吹せられつつある也」（「理想の objectification」）

梁川の自我意識がその中核をなす人格觀念とその無限の向上、發展の可能に対する確信、むしろ止む難い根本衝動に支えられた痛切な生の意識に彩られたものであったこと、この確固とした主體的自覚、「われ」の意識こそ奔流する新思潮の渦中、常に彼をして一切を自己の課題下に統括しつつ犀利な評眼を持さしめたところのものであり、人と思想の乖離を知らぬその思索の全人性において、梁川の名を真にユニークな存在たらしめたゆえんのものであった。

（彼にはよかれあしかれ、近代日本の思想家、文学者の意識下にあった西欧への憧憬とコンプレックス——あの宿命的な劣等意識の影が全く見られない。……当初、年若い梁川の眼に映じた明治社会の現実とは、所謂物質文明対精神文明の定式の中で、物質文明の迷夢に眩惑されたそれとして、多分に青年らしい客氣と慷慨の情の下に捉えられているが、その慨嘆すべき風潮とは、先ず物質文明による徳性の墮落なる一点にその焦点をしばられている。）

さて、この如く梁川の自我意識の中核が倫理的主体としての理想我にあったことは明らかであるが、そこに発し、そこに統括される彼の美意識——文芸思想の根幹はいかなるものであったか。彼における「詩」と「実」の基礎的關係について今少しその所論を伺うに、

「吾人は信ず、かの所謂理想派詩人の描くなる人物（少くと

どされたことにはかならない。それは願望であり、涙であり、堪え難い祈りにおいてのみあり得る如きものであった。彼の二元的苦悩とはこの如き理性対感情、論理的世界対非論理的情意の欲求をいかに統一し、何処に調和の場所を求め得るかの深刻な宗教的苦悩をその根底に持つものであった。いうところの根本衝動、根元的欲求が窮極に志向するところはかかる相対的緊縛の世界から脱し得た絶対的われ——円満、調和、安立の宗教的世界への到達にあったのである。

即ち彼が倫理的に規定したギリシャ的調和の理想から人格神としての宗教の実体に対する憧憬への転移、それは発病を機とする死の影を媒体に、超理性的真情として主情的に捉えられた宗教的世界であったが、やがてそれとの瞑合の意識を端緒とする神子の自覚を頂点に、静謐な晩年の信の世界、汎神的世界への没入は、その人格觀念の稀薄化の方向に見られる如き個の普遍への還元、そこに安心立命の境を予定する東洋的、伝統的思想一般の根強い一側面を物語るものであらう。彼の實在を基盤とする道德的理想が、その本質において實在との窮極の調和に至るべき予定調和の理想主義たるゆえんは前稿に明らかにしたが、その底にかかる血肉化した伝統思想、仏教的宗教思想の流れが伏在することは看過されてはならない。

(但しこのことはキリスト教対仏教、乃至西欧近代思想対東洋思想という如き異質の伝統に根ざす価値概念を性急に對比、取捨することを意味しない。ただ日本の心情、思考、生の根元的な意識の底にそれが存在し、また現わす複雑な陰影は日本の近代文学

を見つめる上に見落し得ぬ一点であり、その性格を決する重要な一因たることに留意すれば足りよう。……光輪を負った仏像が象徴する如き円満、調和、寂莫の境、永遠なる無への還元、そこにあるのは生と死の劇的な対立ではなく、一切を無限の彼方に消却する。生と死の断絶はかくして融和される。

このような生(死)への根元的なかかわり方は近代においても常に根強い郷愁として日本的性情の根底に存するのであり、その生の意識と文学とを明らかに支配している。)

* *

以上、彼の意識基盤を形成する三要項を中心にその問題点、次期発展への動因、心的経路等に見たる凡その考察を試みたが、そこから新たな展開を見た「病間録」的世界への中軸をなすのは明らかにその宗教的転機であり、以下、彼の倫理的理想から宗教的神への転換の経路に自ずから考察の主眼が置かれねばならない。

梁川が「道德的理想論」において、絶対者(Absolute being)の存在を人智の思量外としたことは先に触れたが、かかる彼によつて宗教とはいかなるものとして把握され、定義づけられているか。再び理想論の所説を伺うに、先ず彼の絶対的理想(理想我)が具象的人格的理想たる観点から基仏兩教を批判し、キリスト教の理想が Ideal being 即ち Personal God として、真如妙空という如き抽象的理体たる仏教の理想にはるかに優れるとしているが、同時にかかる神をもって客観的實在とするキリスト教の立場にはそのまま与せず、「我の中に我として存す」という自家実現

もその主人公)は、畢竟するに彼等自身の影、即ち理想我のオブゼクティブテーションに外ならずと。豈嘗に、人物をかりてわが理想我を寓するのみならんや。」

といひ、

「吾人は又よく無情なる自然界をも、わが理想の embodiment となし得る也。何が故に詩人は『大空を横ぎる虹霓を見て心ときめく』と歎ひ、又『相見而不厭、唯有敬亭山』と喩ぜしぞ。皆これ、わが理想を以て之れを personality し idealize したるが故にはあらざるか(理想の objectification)」

という。明白な理想主義的觀點といひ得るが、単に理想我を寓するのではなく、理想我の客観化、具象化とするところに観念的、抽象的な理想主義一般と趣きを異にする内発的、主動的——むしろ主情的な方向への彼の一特質を認め得るのであり、また付言して、

「勿論此の場合には、単にわが道德的理想をもって、之れを idealize せしといはんより、寧ろ美的に、我が spiritual life の一分を、客観なる虹霓又山嶽に投じて打ち眺め(これを遊離して)たるの状態、即ち寧ろ Aesthetical attitude にありといふの妥當なるべきか。」と述べつつ、

「さもあれ、もし美的活動を以て道德的活動の一部と見做さんか……右の場合に於いて客観に投じたる Aesthetical self (もししかひ得べくば)をも、吾人の所謂道德的理想我の一部と見るを得べく……」

といひ、更に頭註、

「吾人は断々乎として美的活動をも理想我の中に含ましめんとするもの也」

と断じている一点はその確固たる倫理的立場、彼における基本的な「実」の意識を示すものとして注目されねばならないが、同時に主情的な美の世界、詩的世界をも理性的に統一せんとした初段階において、その論理的処理に難渋する彼——それは彼の根本衝動と等質な欲求、願望の世界に属するが故に、一層その本質把握と客観化をあいまい、困難ならしめたものであったが——の姿を認め得るのであり、やがて理性、感情の二元的対立に目ざめ、苦悩すべきその宿命的経路を伺わせるものといえよう。

彼はいう。

「吾人が芙蓉峰に対して一種のインスピレーションを覚え、何となく我々を高むるの心持する時の如きは、これ豈芙蓉峰において、吾人の心靈的生活(Spiritual life)のうち尤もイントレストを置ける理想我の(少くとも其の一部の)エキスプレッションを得たるが故にあらざとせんや。……」

玲瓏千古の雪をいだいて天空に屹立する芙蓉の峰、それはさながら俗塵の間、ひとり高潔の心を持し、高く理想の天に向って strive せんとする理想我そのものを實現した感を抱かせるのであり、否かくみることにそわれらの理想我を芙蓉峰にプロゼクトし、オブゼクティブアイすることにかなならぬではないかと。

そのいうところのインスピレーション——彼的美感と倫理感の混然たる間に発する靈感とはいかなるものであったか。かかる染

川の道德的立場と美的立場の關係は、倫理的人間梁川の内面に住む一詩人の相貌を確かめんとする時見のがし得ぬところであるが、頭註、彼はこの二者の關係について左の如く述べている。

「但道德的にセルフをオブゼクチファイするに美觀の場合と異なり、之を美象として遊離せざる也。むしろ現実の我にreferして、これにインスパイセざる也。」

彼は美象として遊離された芸術家の美觀と自己の道德的意識を中心とする美意識との差異をこの如く規定するが、更に語をつぎ左の如く結んでいる。

「而して又此場合に於て、吾人は、尤も美的快感を覺ゆる也、何となれば吾人の心的生活の中にイントレスチングなるものが美的内容を形づくれば也、而して右の場合に於ては最もイントレスチングなる理想が其の内容を形づくれば也、此の如く吾人が芙蓉峰に対して一種のインスピレーションを覺ゆるときは、單にaesthetical elementとmoral elementとの相續繞纏綿綿して見わきがたきの感あるのみならず、更にまた一種の神聖なる宗教的感情も混じれるの感あり。」

ここで彼がいうところの興味 (Interest) とは——「畢竟客觀の中に表現せられたる自家を発見するの謂」というのがその定義であるが、この興味あつて人はよく自家を客觀に実現し得るのであり、換言すれば興味そのものがすでに自家の実現にほかならぬとする。従つて何物にも興味を持たぬとは自家の存在なしというに等しく、自家実現即自家存在なのであり、この「興味の存する所、即ち其の人の品性個性の存する所……人は其の好めるも

のの中に自家の個性を実現するもの」、「所詮人物は興味の内容」なのであり、しかもその「興味の最も高尚なるを道德的理想に対する興味なりとす。」「美的活動としての自家実現」

と説くところに明らかなように、彼の最もインタレスチングな理想とはいふまでもなくかかる道德的理想我を指すのであり、この如き倫理的意識を中核とする美感こそ彼が最も美的満足を覺えたところのものであった。

なお彼が詩人の理想を現実の状態、即ち實在の地盤を離れた飄逸の詩的想像とし、プラトンの理想を grandest poetic imagination として賛嘆しつつも、その抽象性を自己の具体的人格的理想 (理想我) に立脚して与し難しとしたことは前稿にふれたが、ここに梁川のインタレストを支配した倫理的性格を明らかに見得ると共に、客觀の万象——花鳥風月の自然にも常にかかる理想我の投影を見て嘆ぜざるを得なかつた彼の美感の奥底に、「一種神聖なる宗教的感情」を混じた主体の憧憬、彼のローマン的意識の源流を確め得るであらう。

「美は客觀なる花鳥に存するにはあらでむしろ主觀なる我に存す。」

この主体なる「われ」の中核にある倫理的——宗教的欲求 (憧憬) を通じてのみ彼の美感は脈動し、それを軸としてのみ彼の嘆声は思わぬ絢爛の詩語をなした。

「……わが心的生活のうち、幾多のイントレスチングなる部分は花月のうちに投ぜられ、以て美の内容を組織せる也。恍然として神花月のうちに遊びたる也。飄然として我花月と相融合し

たる也。要するに吾人が花にも涙を漉ぎ月にも哀をかこつは、皆吾人が我を花月に実現し客観化したるに外ならざる也。」

〔美的活動としての自家実現〕

涙といひ、哀れといひつつ、彼の詠嘆が決して感傷の響きに墮さなかつたゆえんもそこにあるが、同時にかかる彼がその理想的我を遊離した美象の世界をのみ一義とし、そこに自己の安住を托し得なかつたことも亦自ずからうなずき得よう。

「思ふに『美術は美術の爲に』の語、一理なきにあらねど未だ尽くせるものにあらず、連観し来たれば、一切の学問芸術は皆實際的也（勿論広義にて）。即ちわが完全なる spiritual life（真我）の実現に外ならざる也。かのゲーテが、其の晩年に至りて、所謂「専美派」を排けて「art of life」の真理を認めたる、豈以なしとせんや。」（道德的活動としての自家実現）彼において絶対的価値と目すべきものは所詮道德的真我の実現を難れては存し得なかつたのであり、その如き智情意の最も完全、円満、調和的に実現した理想的我こそその窮竟目的、絶対的理想と呼ぶところのものであった。

* * *

さて以上、梁川によって倫理的に規定された理想我（真我）を中心に、彼の自我意識の中核が倫理的——宗教的主体としての「われ」にあり、かかる理想的我の投影においてのみ、偉人、君子、森羅万象の自然にさえ彼の憧憬、嘆賞の声は自ずから発し、動いて流麗の文辞をなしたことを認め得た。梁川の記事が厳密な

論理性を保持しつつもいわば枯渇な分析に偏せず、多分に豊麗多感の詩情を蔵するゆえんもそこにあるが、このローマン的感情と彼の理性はその内的世界においていかに並存し、統一され、且つまた背反せねばならなかつたであらうか。

そこに彼の倫理的理想から宗教的実体（神）への転換の契機が自ずと内包されているのを知り得るが、それは彼の根本衝動なる欲求、願望を軸とする情意の世界が徐々に彼の理性的平面を波立たせ、ゆすぶり、ようやく煩悶、苦悩の痛切な生の意識を呼び起す過程において現れたものであった。その如き情意の欲求——彼の倫理観の基底に潜む本来的な宗教的欲求、願望はかかる倫理的初段階においていかに把握され、いかなる現れを見せているか。

ここで理想論に示された宗教の定義を今一度想起するに、神即自家の中に潜在する我を崇拜畏敬し、これに対し烈々たる enthusiasm の情を抱くことをもってそれとした彼はなお語をついで左の如く述べている。

「遮莫吾人は、到底所謂絶対的理想を明に自識する能はず、其の最も円満に実現せられたる後にあらざれば、到底その内容の全体を知る能はざれば也。吾人は唯わが Personality の最も完全に実現せられたる境あるべし、又已にあり（未だ明に自識せるにはあらぬは論なけれど）と知り得るのみ。即ち吾人は形式として絶対的理想を有す。吾人の經驗的意識の中に有するにあらざる也。」（相対的理想及び其の絶対的理想との關係）即ちそれが自己において実証、把握、経験さるべき理想たる一点において、かかる意味での宗教を根底に持たずしてはそれ自体

存在の基盤を喪失するものであったのであり、単に理性的形式として保有する限り明らかに自識すること不可能な実体の世界を経験的意識の中に把握すべき唯一の手段は、ただ我即神なる理想我へのかかる烈々の enthusiasm の情をおいてはなかったのである。

「單に完全に実現せられたる Spiritual personality」といひ、理想我といひ、はた真我といふのみにては、あまりに形式的にして漠然たるの憾なからずや。……思ふに絶対的理想は論者のいふが如く到底形式的なるを免れざるべし。其の完全に実現せられたる境にいたらざれば到底その全内容の如何を如実に知る能はざればなり。」（「道德的理想の内容」）

しかもその具体的、人格的理想としての本来的な反抽象性において、彼の絶対的理想とはその限り形式的な抽象性、觀念性を脱却し得ぬものであったのはいうまでもなく、そこに彼の煩悶、苦悩——やがて堪え難い悲哀と涙へと彼を誘わずにはいなかった痛切な憧憬、思慕の主情的世界が開かれていたのであり、同時にそれは彼の直観的神秘的經驗を主軸とする宗教的世界への展開を予定するものであったのである。

ただ理想論を中心とする倫理的段階において、それは未だ悲痛な「理性的限界の認識」にまで高まりを見せず、理性的な倫理体系の中に意識的に封じこめられつづつ、おぼろの影を宿していたのであり、彼におけるあいまいさの一切——その詩的理想と道德的理想、美的要素と道德的要素の錯綜纏綿見分け難しとしたところ、そこに混ざる一種神聖の宗教的感情といひ——はいずれもこ

の如き願望を軸とする主情的世界を理性的平面に統一、規定せんとした苦慮のあとを物語るものであるが、それが求めて未だ把握し得ぬ理想たるの一事のみは否定し難い事実であった。

彼は自己が形式としてのみ所有する理想の空虚と不安を抑えつついう。——「全然形式として有するにはあらず、今日まで実現せし跡によりて幾分か其の内容の如何を推知しがたきにあらず。」「今日まで実現し来たりし跡により、其の完全に実現せし状態を、髣髴のうちに予想しがたきにあらず。……」と。

しかし、所詮それは推知であり予想である限り、現実の自己との距離を如何ともし難いおぼろの実体たるを免れず、それへの思慕はようやくその姿をあらわした切なる対象——他者なる神の面影へと彼を引きよせずにはおかぬものであった。恋の対象はいうまでもなく抽象の理想ならぬ神、同じく彼の嘆息に応じ、涙にこたえ得る「人格的神」であらねばならなかった。東京専門学校文科卒業の同年、二十八年九月二十日付日誌に、

「天地の父、人格の神恋しくなれり。」そんな呟きを書きつけた彼の姿がそこにあった。……

この理性——抽象的思弁を以ては把握し難いかに見えるおぼろの影、憧憬の実体を先ず具体的な聖賢君子の人格に投影することによって、彼はわずかにその示現を垣間見る心持し且つ何よりの慰藉と激励とを与えられたのである。

「要するに吾人が想念としての理想我をば、更に或る客観物（釈迦基督の如き）に託寄せんとするは、恰もかの美術家が、美象として意識にゑがきいでたるをば、更に或具象なる fixed

form に客観するが如きか。而して単に意識に思ひ浮べたる美象に對するよりも、或具象的美術品に對するかた、一層の美的効果を感じるが如く、單に概念としてゑがきたる理想に對するよりも、或人物などに客観化したる理想に對するかた、吾人の moral aspiration を鼓吹するの力實に大なりとす。何が故ぞ、吾人の意識のうちにおぼろに浮動せる理想我が、最も靈活にゑがきいだされれば也。」(理想の objectification) 彼において君子人の life——それこそいふところの Spiritual life を最も具象的に実現したものにはかならなかつたのであり、この具象的人格を通してのみ彼の理想はじめて生々の息吹きを通わたるのである。

ここにかかる理想の客観化を芸術創造の原理、乃至心的経過と同一次元に抱合せんとした彼の倫理的「実」の意識については再論の煩を要すまいが、そこに彼の美感と倫理感を渾然一に包んだ主体の憧憬——一種神聖な宗教的感情として感得されたローマンの意識の源流を認め得るのである。

そして、その根本にあつて彼を驅りたて、求め、熱望せしめたところのものはいうまでもなくその欲求、願望の切なる情——いふところの「根本衝動」なる願望の真情に あつたのであり、「願望なき吾人は活動なき空虚なる我 (empty self)」にすぎず、願望こそ「目的を指示す」るもの、「理性はただこれを調和統一するの用をなすのみ」、「否願望なくば理想なき也。」と痛切に確認し得た彼の立場があつたのである。

「要するに一要求を満足せしむれば他の不満足を生じ……か

くして吾人の活動は止むときなかるべし。何が故ぞ、未だ窮竟目的に到達せむと欲する根本衝動を満足せしめざれば也。苟もこれを全く満足せしめざる限りは、吾人の願望要求は無限なるべく、隨うて理想の發達はた無限なるべし。思ふに人生は限りなき願望、限りなき理想を満足せしめんと欲して、煩悶苦戦する戦場也。……」(「道德的理想の發達」) と彼はいう。

この根本衝動、止み難い窮極的願望とはいふまでもなく本来非理性的心情の要求であり、その根元的欲求としての絶対性はあくまで主体なる「われ」の真情に存した。そこに彼の道德的、人格的理想主義が本質的に内包するローマン的傾向、色彩があつたのであり、この理想の戦場に苦闘する偉人君子の姿に自己を投影しつつ「嗚呼人生や竟に涙なき能はず、又血なき能はず。……」と語るとき、彼の文辭は必然的に主情的——詩的、文藝的な絢爛の衣裳をまとわずにはいゝなかつたのである。

(この期、彼のキリスト観はその合理的、倫理的解釈にもかかわらず、或はまたその故に、この如き詠嘆の情において捉えられている。またその表現はこの「情」の發露に至るや、自ずから詩的、文藝的色彩を帯びた。「涙」はいふまでもなく情の産物である。)

最後に、かかる彼において明らかに看取せられる主観的傾向、乃至主観的態度については、左の如き彼の一文を付加しておかねばなるまい。

「吾人の心は所動的のものにあらずして、能動的の構成的性質

を有す。……もし知識の構成的統一的原理なくば、外界は唯混然たる神經運動として吾人の意識に現せんのみ。如何でか莊嚴偉麗なる宇宙万有を現じ来たらん。……しからば自然界の知識は、全く吾人の主観的空想なるかといふに、決して然らず。……

「知識を構成する先天的形式は、個人の単なる主観的意識に存するにあらず、主観によりて現れ、しかも深く主観のうちに潜在せる、普遍的大意識に存するものなればなり。」（『理的活動としての自家実現』）

この普遍的意識（それは普遍妥当性という如き抽象的理念と同じではない）こそ彼の内なるおぼろの実体、やがて人格の神なる憧憬の対象へと転化してゆくところのものであり、その過程を彩る苦悩と煩悶の果に到達した世界——そこに新たに展開した病間録の世界を見得るのである。（一九六一・五）

註1 「梁川における宗教と文芸」——道德的理想論を中心とする基礎的考察——（『国文学研究』第二十二集、昭・三五年度文部省科学研究奨励金による研究成果の一部）

註2 その基仏兩教批判、プラトン、カント、アリストテレス批判等の他、東洋諸思想批判——

「あはれ、この一種の人格思想こそは……寂寞たる荘子の解説観に、一点の青鱗を点するものにあらずや。」（『關莊子』・『病間録』）

「但だ墨学の弊は……高雅なる人格、教養の方面に関する思想を欠如した点にある。」（『説墨子』・『回光録』）

註3

笹岡友一博士はそこに讀者なユニテリアニズムの影響がみられることを指摘されている。（『網島梁川』、『国文学』、昭三五・一月号——近代評論の系譜・第二——）

註4

「真我は私欲的、自我は私欲的、私欲的我の我にあらず又全く自家を亡じてひたすら他の爲に狂奔する奴隷的我にもあらず。……」（『理想』へ「真我」の社会的內容）

註5

「今や日本全国を挙げて……物質文明の迷夢に徳性の墮落日に甚しきを加へ来たり、実に虚無に不堪候……」（明治三十一年二月二十一日付、脇田厚氏宛封書『書簡集』上巻）

註6

彼の理想があくまで「われ」なる主体の自覚に発する倫理的人格的理想として、具象的我において実現されねば止み難い性質のものであつたこと。それが觀念的、抽象的な空想界の設定に満足し得ぬものであつたことは、彼の詩的理想への観点に明らかであるが、更に彼はこの如き自己の理想、絶対的理想なる立場から、いうところの相対的理想論一般を左の如く批判している。

註7

「しかるに世には、わが本然なる理想を顧みずして、一社会の制度、法律、もしくは或史的人物等に客観化したる理想を以て、千古のうつらざる絶対的理想のやうに思惟し、其の我が理想の影たるを知らざるもの多し。豈誤らずとせんや。」（『理想の objectification』）

註8

明治二十六年七月二十三日付日誌に正統派の信仰を棄てたとの告白あり。同年十二月二十四日、五日日誌に懷疑の告白あり。彼はこの前後倫理を以て宗教に代ふるを得べしとした。（『網島梁一郎年譜』・『回光録』收参照）

この基本的立場は彼のカント批判に最も明かに示されていいる。
「日はくカントは其の根本思想に於て大誤謬に陥れりと。何ぞや。全く願望、事柄という内容を離れて、意志の形式そのものの土に道德法を築かんとしたれば也。抽象的理性を以て吾人の目的としたれば也。あはれ吾人は果たして願望なくして行為し得るか。意志の目的物なくして意志し得るか。願望目的なきは動機なき也。吾人豈動機なくして活動し得るものならんや、吾人豈無意志し能ふものならんや。……」（カントの理性、及び快樂派の快樂は、共に吾人の理想へ「真我」とする能はず）